

DA ARQUEOLOGIA DO PASSADO À ARQUEOLOGIA DO FUTURO: ANOTAÇÕES SOBRE MULTICULTURALIDADE E MULTIVOCALIDADE

DA ARQUEOLOGIA
DO PASSADO À ARQUEOLOGIA
DO FUTURO: ANOTAÇÕES SOBRE
MULTICULTURALISMO
E MULTIVOCALIDADE

CRISTÓBAL GNECCO

UNIVERSIDAD DEL CAUCA, COLOMBIA

Resumo

DA ARQUEOLOGIA DO PASSADO À ARQUEOLOGIA DO FUTURO: ANOTAÇÕES SOBRE MULTICULTURALISMO E MULTIVOCALIDADE

Fariamos bem em considerar que os tratos mais próximos da arqueologia não são com o passado, mas com o futuro, e que esta é uma possibilidade aberta para pensar um mundo com justiça social, para que então possamos avançar no reconhecimento de quanto a disciplina tem contribuído para a edificação daquilo que Trouillot chamou de "o lugar dos selvagens" e quanto, talvez, para seu desmantelamento.

Palavras-Chave: Arqueologia, Multiculturalismo, Multivocalidade

Abstract

FROM THE ARCHAEOLOGY OF THE PAST TO THE ARCHAEOLOGY OF THE FUTURE: NOTES ON MULTICULTURALISM AND MULTIVOCALITY

We would do well in considering that the closest deals of archaeology are not with the past but with the future and that the latter is an open possibility to conceive a world of social justice; thus we could advance towards the acknowledgement of how much has the discipline contributed to the building of what Trouillot called "the Savage slot" and how much, perhaps, to its dismantling.

Keywords: Archaeology, Multiculturalism, Multivocalism

Resumen

DE LA ARQUEOLOGÍA DEL PASADO A LA ARQUEOLOGÍA DEL FUTURO: NOTAS SOBRE MULTICULTURALISMO Y MULTIVOCALIDAD

Haríamos bien en considerar que los tratos más cercanos de la arqueología no son con el pasado sino con el futuro y que éste es una posibilidad abierta para pensar un mundo con justicia social; así podríamos avanzar en el reconocimiento de cuánto ha contribuido la disciplina en la edificación de lo que Trouillot llamó "el lugar del salvaje" y cuánto, acaso, en su desmonte.

Palabras-Clave: Arqueología, Multiculturalismo, Multivocalidad

*Que pássaro tem o coração para cantar
num matagal de espinhos?*

J.M. Coetzee, *Esperando aos bárbaros*

Isto disse André Breton em 7 de junho de 1946 numa noite em homenagem a Antonin Artaud, recém liberado do manicômio de Rodez: "...parece-me motivo de engano toda forma de compromisso que não chegue a este objetivo triplo e indivisível: transformar o mundo; mudar a vida; refazer, completamente, o entendimento humano". Centrarei este artigo, então, neste objetivo triplo. Começarei com o entendimento e o barulho que produz a queda da casa da razão.

Faz umas quantas décadas foi anunciada a reorganização do campo simbólico da modernidade. O anúncio chegou à arqueologia em dois tempos: um deles significou o re-descobrimento do ocidente; o outro a busca do lugar do selvagem. O ocidente foi re-descoberto por sua história: soube o que foi, como tinha atuado e quais foram seus horizontes de habilitação. Não o fez num rompante de culpa altruísta; o fez empurrado pelos acontecimentos das guerras anticoloniais na África, pelos movimentos de direitos civis, pelo empoderamento étnico. Os arqueólogos souberam que historizar o ocidente era historizar a arqueologia e vice-versa; também souberam que podiam ser capazes de impugnar o mito de um cânone ocidental inquestionado. Assustaram-se: viram que, ao fazê-lo, enfraqueceriam suas próprias premissas. Preocupados, decidiram jogar: fizeram com que os pon-

tos de partidas não fossem as histórias que o ocidente fez (a sua, como medida, e as dos outros, como referente invertido) senão a crise da disciplina. A crise foi jogada numa ordem discursiva *dentro* da arqueologia, não na ordem discursiva *dentro* da qual opera (modernidade, logocentrismo, tantos nomes para o mesmo *ethos*). Assim foi confinada às fronteiras disciplinares uma discussão que tocava o mundo. A crítica, o diálogo, a multivocalidade foram institucionalizados: começaram a fazer parte do grão da colheita, perderam sua agudeza e sua frescura de raiz. A busca do lugar do selvagem encheu os arqueólogos de motivos.

Numa página afortunada Michel-Rolph Trouillot (1991:36) retratou assim o etnógrafo pós-moderno:

"...o especialista em selvageria está numa situação difícil. Não sabe como resolvê-la. Seu modelo favorito tem desaparecido ou, quando o encontra, rejeita posar como se espera que o faça. O etnógrafo examina suas ferramentas e descobre que sua câmara é inadequada. Mais importante ainda, seu campo de visão parece apagado. Mas precisa voltar para casa com uma foto. Chove fora e os bichos estão começando a picar. Desesperadamente, o desconcertado antropólogo queima suas notas para criar um momento de luz, move sua cara para a chama, fecha seus olhos e, tomando a câmara em suas mãos, tira uma foto de si mesmo".

O etnógrafo que emerge da barraca ao final da chuva "... não é feliz. Com a câmara e o caderno de notas em suas

mãos, busca ao selvagem, mas este sumiu” (Trouillot 1991:35). Como não o encontra (este já é pós-moderno e empoderado) o reinventa, desta vez como o selvagem natural que a modernidade desterrou da retórica sobre a diferença (a união da selvageria e utopia). Assim a arqueologia: preserva o lugar do selvagem, ainda quando este já não está; então o inventa, só para comprovar, asombrada, que o lugar foi ocupado de novo, desta vez pelo selvagem mesmo, por seus próprios meios, pela sua própria vontade. O selvagem do arqueólogo pós-moderno (o selvagem pós-moderno do arqueólogo, então) é um *nativo histórico*, um guardião altamente qualificado da história por autêntico e contínuo; o nativo histórico é um selvagem virtual. Mas quando os indígenas aventuram por fora do novo cânone da representação multicultural (mais estreito e vigiado do que os cânones coloniais e modernos) sua autenticidade é posta em entredito e seus direitos são limitados: “O índio bom, estóico e politizado é então velado com uma legitimidade que é tão diáfana como efêmera porque pode se converter, rapidamente, em desprezo se pisar a linha estreita desenhada pelos seus sustentadores brancos” (Ramos 1994:86). O *nativo histórico* é autêntico enquanto siga as trilhas da história “certa” (a das disciplinas especializadas?), não “inventa” tradições de “nada” e usa o passado na construção da identidade (jamais para outros fins mais mundanos, como o dinheiro).

O que puderam fazer os arqueólogos com esses dois tempos do anúncio pós-

moderno? O que puderam fazer que não fizeram? Não mudaram de lugar. Universalizaram a linguagem contestatória, a tornaram uma nova medida do possível, a referencial das coisas. A correção política tomou o lugar da assepsia objetiva; o cinismo apoderou-se da cena, fez um herói do franco-atirador que atira em todos desde a barreira. Puderam remover o lugar do selvagem, mas decidiram preservá-lo (assim salvaram seus privilégios cognitivos). Não ousaram perguntar o que aconteceria ao remover “esse lugar — não para revitalizar a tradição disciplinar com cirurgia cosmética” (Trouillot 1991:39) senão para colocá-la em questão. Puderam “...recapturar domínios do significado criando pontos estratégicos de ‘reingresso’ ao discurso sobre a alteridade: áreas dentro do discurso onde a introdução de novas vozes ou novas combinações de sentido” perturbaram o campo inteiro e abriram o caminho para sua recaptura; puderam “...mostrar que o Outro, aqui e em parte qualquer uma, é realmente um produto — simbólico e material — do mesmo processo que criou o Ocidente”; puderam saber que o tempo estava pronto “...para proposições substantivas dirigidas, explicitamente, à destruição do lugar do selvagem” (Trouillot 1991:39-40). Puderam, e não o fizeram. Assim foi configurado o cânone da arqueologia multicultural...

Mas outros sim, outros querem remover o lugar do selvagem para encontrar ao outro numa outra parte. Em qual lugar? O que fazer com uma condição que pede destruir o lugar do selvagem no discurso disciplinar ao mesmo tempo em que é

re-edificado desde abaixo? É pertinente lembrar as palavras de Johannes Fabian (2001:4): “O problema principal [é] o encontro — eu prefiro chamá-lo confrontação — de tipos de práxis, as nossas e as deles.” Nikos Sotiropoulos contou a Paul Verlaine numa carta que seu paciente em Harar, Arthur Rimbaud, disse para ele certa vez: “Não deixes de ler o Corão, mas lembra que o inferno, o verdadeiro inferno, está construído com palavras” (Mejía 2008:56). O que fazer com tudo o que temos feito? Como não nos olhar no espelho que Said (2004:126-127) pôs na nossa frente?

“Preservar um acontecimento do esquecimento é equivalente, na mente orientalista, a trocar Oriente num teatro para suas representações de Oriente... Além disso, o poder puro e simples de ter descrito Oriente em termos ocidentais modernos procura que o Oriente saia do reino das trevas silenciosas onde tem permanecido ignorado (com a exceção de algum murmúrio produzido pelo sentimento vasto, mas indefinido, do seu próprio passado) e alcance a claridade da ciência européia moderna”.

Não é isto, acaso, o que tem feito as tipologias arqueológicas, tornar inteligíveis as histórias locais através das taxonomias disciplinares? Tornar inteligíveis outros mundos para a visão logocêntrica, para a qual esses mundos “não têm histórias para evitar que os feitos e sistemas caíam nas fábulas mais absurdas e desarticuladas e na ficção ignorante?” (estas palavras são de George Catlin, escrevendo sobre uma cerimô-

nia Mandan em 1841, citado por Crapanzano 1996:59). Mas, periodizam as histórias indígenas? Se é assim, Como e para que? Acaso a diferença radica só nas perguntas que fazemos e como se respondem? O que perguntam sobre e o que querem do passado as comunidades indígenas? O que pensam que é o passado? A auto-evidência deste termo deveria ser questionada. Não conhecemos bem o que é, o que espera a história indígena e, entretanto, a adjetivamos. Já sabemos que não tem só uma história senão muitas, mas a adjetivação diz pouco do conhecimento. Ao dizer de outras histórias que são isto ou o outro não estamos dizendo nada delas senão de nós, dos conceitos aos quais outorgamos valor interpretativo. Ao final (ao princípio) todas as leituras arqueológicas são nacionalistas: apontam a cimentar a relação entre cultura material, língua e território. A diferença é a dimensão (abarcante ou limitante) que se dá à concepção de nação. Por isso haveria que falar de outras ontologias, do status ontológico dos equivalentes indígenas dos conceitos ocidentais. Haveria que escavar para cima.

As outras histórias (geralmente indígenas) contadas pela arqueologia “são subvertidas pelas histórias transcendentais nas quais se contam” (Crapanzano 1986:76), como as periodizações, as etapas universais, a evolução, o desenvolvimento. Encontrar ao outro, mas, onde? Isto disse Walter Dignolo (2005:xix): “O diálogo só pode ter lugar quando a ‘modernidade’ seja descolonizada e despossuída da sua marcha mítica ao progresso.” Essa é a arqueologia do futuro.

NO VALE DO MUNDO

O mundo é outro. Os mundos são outros. Demandam mudarmos localmente globais (globalizar a discussão, mas localizar sua prática). Desde o começo do século XVI as histórias e linguagens das comunidades indígenas “viraram históricos” no momento em que perderam sua própria história. Os sujeitos também; assim foi constituída a colonialidade do ser, que opera por conversão (aos ideais cristãos, da civilização, do progresso, da modernização, do desenvolvimento, da democracia, do mercado) ou por adaptação ou assimilação. Se abandonarmos a crença (quase natural) de que a história é uma sucessão cronológica de eventos que progridem para um fim postulado (civilização, modernidade, desenvolvimento) e trazermos à cena a espacialidade e a violência do colonialismo então o projeto moderno se torna inseparável do colonialismo numa distribuição de nós heterogêneos. A diferença entre uma concepção de nós de heterogeneidade histórico-estrutural (Mignolo 2005) e uma da sucessão linear de eventos é que a primeira permite dar conta das relações entre o local e o global. Não conceber a história como um processo cronológico linear e teleológico senão como uma heterogeneidade multitemporal é um lugar de entrada para falar de histórias locais e sua relação em rede com outras histórias (o que otorga a perspectiva global) em vez de falar de grandes narrativas. É falar do “veículo de mediação para uma transcendência de tempo e espaço que não só seja transcendental mas um retorno transcendental ao

tempo e espaço” (Tyler 1986:129).

Como representamos? Stephen Tyler (1986) argumentou que a etnografia não deve representar, que a ideologia da representação é uma ideologia do poder, que para romper seu feitiço teríamos que atacar a escrita, a representação totalista e a autoridade autorial. O assunto é provocador e não poderia não concordar com ele: seduz-me este panorama duma arqueologia fragmentária (que não aspira à totalidade), que não se submerge no passado para encontrar estruturas racionais profundas (sempre em luta com o irracional animal humano) senão que habita na superfície do mundo para dar conta do seu estado precário; que não se preocupa pela forma porque sabe que pode tomar qualquer uma e que a escolhida sempre será irrealizada. Mas Tyler sugere não representar e ali as águas pantanosas nos chegam ao pescoço. O desafio indígena ao monopólio (narrativo e de objetos) da disciplina desnuda o que o discurso dos arqueólogos não quer dizer: mede seu silêncio. O mutismo dos arqueólogos ante as transformações da sociedade (seu jogo evasor com os cacós) não é sua fortaleza disciplinária senão sua fraqueza. Calar elude as pressões do contexto, esconde a cabeça na areia. Nem o desafio indígena nem o menosprezo disciplinar deveriam conduzir ao triste espetáculo de uma arqueologia que não representa (ou que pretende não representar), que se faz a um lado, escamoteando sua responsabilidade, seja como oportunismo cínico ou como isolamento autista. Já foi dito pela Spivak (2003): a transparência é o disfarce do novo colonizador. A opor-

tunidade é outra: representar de outra maneira, expondo a natureza filosófica do animal disciplinar ante o olhar (indiscreto, acaso) da gente. Encontrar as comunidades locais não é apropriar sua representação, como fez por tantas décadas a arqueologia, senão acompanhá-la. Este auto-exame não esgota o assunto, entretanto. Em vez do silêncio (não já da assepsia científica senão do cinismo multicultural), recolonizante por assimilador e paternalista, a arqueologia pode falar de outro jeito, assim como os povos indígenas começam a falar desde plataformas de enunciação inéditas. Ponhamos a casa em ordem, então: nem caridade intelectual nem arrogância abusiva. Esta limpeza doméstica pareceria exigir a crítica e a reflexão, mas conhecendo bem a desafortunada tendência à re-articulação tem-se que admitir que a crítica reflexiva tem entrada a formar parte do cânone disciplinar, do barulho amortecido dos timbais multiculturais. A crítica tem sido institucionalizada. O risco de rearticular as subversões no cânone tradicional não pode ser ignorado. A arqueologia multicultural transita, com leveza, o caminho conhecido da re-articulação da diferença. Tolerar histórias não acadêmicas, não totalizantes, não logocêntricas, mas as limita e neutraliza, impugnando-as ou convertendo-as em adornos festivos de seu altar multivocal. As histórias das comunidades indígenas, algumas feitas com a participação de arqueólogos, são locais demais, relacionais demais, elas mesmas demais como para que passem desapercibidas ante o olhar vigilante dos arqueólogos multiculturais, como para que passem o filtro

do cânone permitido. É pertinente uma homologia com a antropologia feminista: quando aparecem em cena alguns antropólogos a cumprimentaram com entusiasmo (bom, com o entusiasmo do adulto que bate palmas à obra do teatro das crianças, inocente por irrelevante). Um deles disse: “Deixemos que nasçam mil flores.” Como assinalou Paul Rabinow (1986:255):

“O intento por incorporar o entendimento feminista numa ciência antropológica melhorada ou numa nova retórica do diálogo é tomado como um novo ato de violência. A antropologia feminista está tentando trocar o discurso, não melhorar um paradigma: Isto é, altera a natureza da audiência, o conjunto dos leitores e as classes de interações entre o autor e o leitor, e altera o sujeito de conversação porque permite que outros falem — de que se fala e a quem falamos’. Strathern não está tentando inventar uma nova síntese senão fortalecer a diferença”.

Por isso, talvez só por isso, teríamos que entender a diferença como a determinação e visibilização da especificidade dos sujeitos históricos. Isso não o pode fazer a arqueologia multicultural. Outras classes de arqueologias (descolonizadas, interculturais, relacionais) não eludem a reflexão sobre um assunto que seus praticantes dão por feito: Qual é o significado, acaso, de se comprometer com os propósitos e as necessidades das comunidades locais? A resposta não pode ser evitada simplesmente apoiando-as, inclusive contra as versões acadêmicas,

como se o mero apoio pudesse resolver as perguntas políticas que cria. A resposta deve ter em conta que o isolamento vernáculo (local, regional) é condenado pela direita e pela esquerda por igual, ainda que por distintas razões, tanto que sua promoção aparece antes seus olhos como uma dupla reação, cujos resultados ainda não têm sido avaliados por aqueles que aderem a ela (reacionários, então). É mais produtivo (mais realista?) entender esta classe de arqueologia não como um instrumento do isolamento senão como uma ferramenta para empoderar às comunidades locais na arena global. Gustavo Lins Ribeiro (2003:216) assinalou que o ciberespaço (o *locus*, por excelência, das experiências globais) “também pode ser um lugar para exercer a contra-hegemonia e para ampliar a visibilidade pública dos atos do poder.” García (1989:332) disse no mesmo sentido: “A afirmação do regional ou nacional não tem sentido nem eficácia como condenação geral do exógeno: deve se conceber, agora, como a capacidade de interatuar com as múltiplas ofertas simbólicas internacionais desde posições próprias”. Entretanto, as relações entre o local e o global desde o ponto de vista da história são tão amplas quanto complexas. Uma aposta arqueológica pelas histórias locais, como a que sustento, deve conhecer um paradoxo que assinalou Guillermo Bonfil (1994:50): o colonialismo europeu atomizou as sociedades que encontrou na sua conquista da América, apesar de que, ao mesmo tempo, as homogeneizou e coletivizou com o termo *índios*. Essa atomização quebrou a unidade cultural alcançada em algumas regiões, reforçando “a

identidade local, em detrimento da identidade social mais ampla que correspondia à organização social dos povos antes da invasão européia.”

Este paradoxo sugestivo e problemático deve ser matizado. A atomização é um beco sem saída só quando conduz ao isolamento solitário e não ao encontro de agendas comuns. O que Maurizio Lazzarato (2006) chamou *ontologia pluralista* ajuda a vislumbrar a situação porque propõe uma relação amplificante entre a multiplicidade e a singularidade:

“Esta teoria das relações exteriores “flutuantes,” “variadas,” “fluidas” nos faz sair do universo da totalidade e entrar no mundo do pluralismo e da singularidade, onde as conjunções e as disjunções entre as coisas são, em cada momento, contingentes, específicas e particulares e não remetem a nenhuma essência, substância ou estrutura profunda que as possa fundar... Este pluralismo não nega os processos de unificação e de composição senão que, ao reconhecer que as vias pelas que realiza-se a continuidade das coisas são inumeráveis e contingentes considera as seguintes perguntas: “O mundo é um, mas, de que maneira é um? Que espécie de unidade possui? Que valor prático tem sua unidade para nós?” (Lazzarato 2006:19).

O valor dessa unidade depende de quem o atribui, desde onde e com que expectativas. Entretanto, uma postulação geral talvez seja sustentável: “tem uma multiplicidade de modalidades de

unificação, diferentes graus de unidade, jeitos heterogêneos de ser ‘um’ e uma multiplicidade de jeitos de realizá-la... A unificação se faz a partir da forma de rede” (Lazzarato 2006:25-26). O cenário da rede, de novo. En-redar, então, mas também pensar nas conjunturas, nos ganhos da unidade e a particularidade/singularidade das relações estabelecidas. O cenário do desdobramento das (re) articulações históricas alternativas é global (dali sua potência, dali sua visibilidade), mas sua força e seu sentido nascem duma ancoragem específica de lugar. Esta vez não se trata de um localismo globalizado que aspira à totalidade (o universalismo do projeto moderno) senão de muitos localismos que encontram sua força e reafirmam seu sentido no mundo global:

“Um mundo aditivo onde o total não está feito e que ‘cresce aqui e lá,’ não graças à ação dum sujeito universal senão à contribuição de singularidades espalhadas. Neste mundo do incompleto, do possível, onde a novidade e o conhecimento se produzem por meio de manchas, de sítios, de placas, os indivíduos e as singularidades podem atuar realmente (e não só os sujeitos coletivos ou universais) e conhecer” (Lazzarato 2006:28).

Que pode fazer a arqueologia neste cenário? Os argumentos que usou Roberto Cardoso de Oliveira para mostrar as diferenças entre as antropologias centrais e periféricas são úteis para descrever outras práticas arqueológicas; para Oliveira (1998:39-43) as diferenças principais são a construção de cidadania e a ampli-

tude da intervenção: enquanto as primeiras não contribuem a essa construção, imersas (como estão) em assuntos disciplinares só marginalmente relacionados com as preocupações da vida cotidiana da gente, e estão marcadas por uma pretensão de universalidade, as segundas fazem pesquisa junto à promoção de relações intersociais justas e equilibradas (bases da cidadania) e estão conectadas com as “singularidades de seus contextos sócio-culturais.” Do mesmo jeito, posso desenhar uma linha para mostrar quão diferente é a arqueologia multicultural (acadêmica) de outras arqueologias: enquanto a primeira trata de problemas disciplinares (muitos deles afastados das preocupações sociais da população) as segundas dedicam seus esforços a recuperar a relação entre a academia e a sociedade desde uma agenda comum de problemas por resolver, o menos urgente dos quais não é a dominação colonial. Essas arqueologias não são práticas disciplinares distintas, acaso complementares a formas tradicionais de fazer; são uma aposta pela transformação da disciplina e do seu jeito de se relacionar com a gente e de se comprometer com suas lutas por um mundo mais justo. Por isso a promoção multicultural das diferenças culturais deve ser vista com um olhar crítico: em vez de considerá-la como uma concessão à horizontalidade, vê-la como uma igualação desativante. Em vez de falar de diferenças culturais, celebradas e promovidas pelo multiculturalismo, falar de diferenças coloniais.

Para alguns líderes dos movimentos sociais, sobretudo aqueles que militam em agendas essencialistas, a academia

é um empreendimento colonialista sem remédio, um pecado original que nós (os acadêmicos) devemos carregar para sempre. Nesse caso todos os esforços que sejam feitos para mudá-la resultariam condenados desde o princípio e todos nossos compromissos e expectativas se afogariam nas bravas águas da irreversibilidade histórica. Não concordo, não porque acredito que um simples ato de boa fé basta para mudar o curso do velho projeto Ocidental de dominação senão porque se a academia não milita contra a discriminação e a subordinação serão poucas suas oportunidades de ser socialmente responsável nos tempos que correm. Hugo Achúgar (1998:271-272) lembrou um provérbio africano ("Até que os leões tenham seus próprios historiadores as histórias de caça seguirão glorificando o caçador") para falar de posicionalidade, localização e memória, "os centros do debate político e intelectual" porque levam a discutir sobre o poder e sobre o poder da representação: posicionalidade porque se trata de tomar partido mais além dos limites disciplinares (melhor: desde a disciplina acompanhar propósitos e sentidos que vão mais além de sua auto-contenção); localização porque se trata de deslocar o olhar logocêntrico (exterioridade, neutralidade e distância) e levá-la a ver desde a geopolítica do conhecimento; memória porque

"estamos num novo processo de construção do nacional futuro que, seguramente, não poderá ter os traços do projeto decimonônico e que demanda a revisão do passado. É possível, também, que estejamos

num novo momento fundacional, mas o "esforço fundacional" não se poderá afirmar, única nem fundamentalmente, no poder dos letrados. Não poderá porque esse poder, assim como a palavra do letrado, está em questão. Não poderá porque hoje em dia os donos da memória já não são os donos da palavra. Não poderá, aliás, porque a memória não é uma e os donos da palavra são muitos e diversos. Não poderá porque os donos da nação não são — não deveriam ser — os donos da palavra" (Achúgar 2001:83).

Felizmente, os acadêmicos não são os únicos guardiões das portas do céu decolonial. Os movimentos sociais estão suficientemente empoderados para lutar por suas agendas, algumas das quais podem querer nosso acompanhamento.

AGRADECIMENTOS

Uma versão deste artigo foi apresentada no XV Congresso da Sociedade Brasileira de Arqueologia, em setembro de 2009, em Belém. Agradeço às autoridades da SAB, especialmente a Denise Schaan e a Marcia Bezerra, pelo convite para participar no congresso.

REFERÊNCIAS

- Bonfil, G. 1994. *México profundo. Una civilización negada*. México: Grijalbo.
- Crapanzano, V. 1986. Herme's dilemma: the masking of subversion in ethnographic description, in *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*, editado por James Clif-

ford e George Marcus, pp 51-76. Berkeley: University of California Press.

Oliveira, R. C. de. 1998. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Unesp/Paralelo 15.

Fabian, J. 2001. *Anthropology with an attitude*.

Lazzarato, M. 2006. *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Mejía, O. 2008. *El enfermo de Abisinia*. Bogotá; Bruguera.

Mignolo, W. 2005. *The idea of Latin America*. Oxford: Blackwell.

Rabinow, P. 1986. Representations are social facts: modernity and post-modernity in anthropology, in *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Editado por J. Clifford e G. E. Marcus, pp 234-261. Berkeley: University of California Press.

Ramos, A. 1994. From eden to limbo: the construction of indigenism in Brazil, in *Social construction of the past*. Editado por G.Bond e A.Gilliam, pp 74-88. Londres: Routledge.

Ribeiro, G. L. 2003. *Postimperialismo*. Barcelona: Gedisa.

Said, E. 2004. *Orientalismo*. Barcelona: Random House Mondadori.

Spivak, G. 2003 ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología* 39:297:364.

Thomas, N. 1994. *Colonialism's culture*. Princeton: Princeton University Press.

Trouillot, M.-R. 1991. Anthropology and the savage slot, in *Recapturing anthropology*. Editado por R.Fox, pp 18-44. Santa Fe: SAR Press.

Tyler, S. 1986. Post-modern ethnography:

from document of the occult to occult document, in *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Editado por J. Clifford e G. E. Marcus, pp 122-140. Berkeley: University of California Press.

Recebido em 15/01/2010.

Aprovado em 10/02/2010.